

ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política
N.º 41, julio-diciembre, 2009, 137-162
ISSN: 1130-2097

El compromiso de Eneas. Virtud y democracia radical tras la dialéctica de la Ilustración

Aeneas' commitment. Virtue and radical democracy after
the dialectic of Enlightenment

DAVID HERNÁNDEZ CASTRO ¹

RESUMEN. La aporía de la dialéctica de la Ilustración ha sido replanteada después de Horkheimer y Adorno por el giro hermenéutico de la tradición que nace con Nietzsche y Heidegger, y que básicamente propone un nuevo comienzo de la filosofía occidental volviendo a la raíz de la dualidad ontológica establecida por los presocráticos y sostenida por Aristóteles frente a la razón monológica de la Academia de Platón. A partir de una nueva interpretación de las éticas Eudemia y Nicomaquea, el autor afrontará una crítica de las visiones modernas de la teoría aristotélica de la virtud, incluida la de MacIntyre, para exponer un nuevo enfoque que vincula la práctica de la virtud con la democracia radical.

Palabras clave: virtud, democracia radical, Aristóteles, MacIntyre, dialéctica de la Ilustración.

ABSTRACT. The aporia resulting from Horkheimer and Adorno's critique of the Dialectic of Enlightenment has been raised after the hermeneutic turn of the tradition started by Nietzsche and Heidegger. Essentially it proposes a new Western philosophy beginning, starting from the ontological duality established by the presocratics and maintained by Aristotle against the monological reason of Plato's teachings. Starting from a new point of view on the Nicomachean and Eudemian ethics, the author puts forward a critique of modern views on Aristotle's virtue theory, including MacIntyre, in order to propose a new approach to connect the practice of virtue to radical democracy.

Key words: virtue, radical democracy, Aristotle, MacIntyre, Dialectic of Enlightenment.

¹ David Hernández Castro es coautor del libro «Periodismo y Crimen», publicado por la Editorial Hiru, así como de artículos y ensayos de contenido político, filosófico y social, en prensa periódica como *La Verdad* y *La Opinión de Murcia* y revistas especializadas (*El Viejo Topo*, *La Economía de la Región de Murcia*, *Europa Agraria*). Ha cursado estudios de Periodismo y Filosofía. Para contactar con el autor: abejorrico@yahoo.es.

Al Círculo de Trier y las mujeres de Grazalema
«¡Conquistaremos, Fausto, la vida y la libertad!»

«Ay, ¡huye, hijo de la diosa! —dijo—, librate de estas llamas.
Está el enemigo en los muros; Troya se derrumba desde lo más alto.
Bastante hemos dado a la patria y a Príamo. Si con tu diestra pudieras
salvar a Pérgamo, ya por la mía habría sido salvada.
Troya te encomienda sus objetos sagrados y sus Penates.
Tómalos; compañeros de tu suerte, surca el mar
y levanta para ellos unas dignas murallas.»

Virgilio
Eneida, Libro II, 289-295

0. La Curva de las Mujeres

El silencio que pesaba sobre la *Curva de las Mujeres* era como la angustia que paraliza al borde de un barranco. Allí donde el miedo no está justificado, porque tenemos una barandilla a la que asirnos, o porque el ante-qué del miedo es un ente intramundano que se aleja en el tiempo y ya no puede perjudicarnos, allí es donde el temor da paso a la angustia, y ésta es la desazón, diría Heidegger², que provoca en el *Dasein* la indeterminación de que lo amenazante no está en ninguna parte, y sin embargo «está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento», porque se trata del simple estar-en-el-mundo en cuanto tal, una radical apertura, un abismo.

A poca distancia de Grazalema, entre el puerto del Alamillo y la carretera a Ronda, fueron exhumados los cuerpos de 15 mujeres y un niño. La fosa en la que estaban enterrados medía dos metros de largo, un metro de ancho y un metro de profundidad. Sólo una cruz formada con piedras permitía identificar el lugar del horror que hace más de setenta años anegó de silencio este paraje de la sierra gaditana. El nombre de los verdugos hace tiempo que es conocido. El de las víctimas, ha permanecido oculto bajo la pesada losa de la dictadura. Ahora tratamos de evocar su historia, de pronunciar la identidad de estas mujeres cuya memoria fue extirpada tras las jornadas terribles que sucedieron en septiembre de 1936. No eran guerrilleras, ni dirigentes destacadas de los partidos de izquierda. Eran, salvo una maestra, obreras que trabajaban con el ganado y la tierra, pero eran también mujeres de la República, compañeras, hijas y hermanas de republicanos. Y no hacía falta mucho más para terminar en *La Curva de las Mujeres*.

Sus edades comprendían entre los 14 y los 61 años. Tres se encontraban en avanzado estado de gestación. Jerónima y María eran hermanas, al igual que Josefa e Isabel, que eran tías de Lolita. Las llevaron allí después de tener-

² Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2003, p. 2008.

las varios días encerradas en una cárcel que los falangistas improvisaron en el Ayuntamiento de Grazalema. Antes de terminar con sus vidas se ensañaron con ellas. Según algunos testimonios, fueron rapadas, obligadas a beber aceite de ricino, paseadas desnudas en carretas tiradas por burros. Finalmente, tras una serie inenarrable de brutalidades fueron atrocemente golpeadas con palos y cuchillos hasta causarles la muerte. Sus cuerpos fueron arrojados al bosque para que los animales dieran cuenta de ellos. Todos los cabos fueron atados para que no quedara vestigio alguno de aquella matanza, como tampoco de las otras muchas que la siguieron en la larga noche de la represión de Grazalema, donde centenares de personas fueron víctimas del terror fascista. Un tiempo después, sin embargo, algunas vecinas del pueblo tuvieron el valor de acercarse hasta el lugar y cavar una fosa donde resguardar a los cuerpos de las fieras del bosque. Pensando que quizás algún día alguien podría darles una sepultura digna, colocaron sobre la tierra amontonada una cruz de piedras para que este sitio nunca fuera olvidado. Desde entonces los habitantes de Grazalema conocen este paraje como *La Cañada* o *La Curva de las Mujeres*.

El cabo Juan Valdillo Cano, comandante del puesto de la Guardia Civil de Benamahoma, y Fernando Zamacola Abrisqueta, Jefe de la centuria falangista que tomó al asalto el pueblo de Grazalema, fueron los máximos responsables de lo ocurrido. A ambos, por causas distintas, la Auditoría de Guerra del Ejército rebelde les instruyó expedientes informativos que fueron más tarde archivados sin consecuencia alguna. Respecto a Zamacola, se le acusaba, entre otras cosas, de enriquecerse a costa de camiones cargados con botín de guerra producto del saqueo y pillaje en los frentes donde actuaba la centuria, de extorsionar a varios industriales bajo amenaza de fusilamiento, y de hacerse dueño de la situación en el Puerto de Santa María con actitudes propias de una banda de pistoleros. Respecto al cabo Valdillo, se instruyó un expediente relacionado con los graves sucesos ocurridos en Grazalema y Benamahoma, con imputaciones concretas de torturas y asesinatos a hombres, mujeres y niños. Sin embargo, cuando el juez instructor investigaba las violaciones cometidas contra varias mujeres del pueblo salió a relucir el nombre de Fernando Zamacola.³ Por supuesto, aquellas declaraciones no iban a enturbiar el prestigio del falangista que ya se había convertido en un mártir del «Glorioso Alzamiento Nacional», una figura que tras su muerte en el frente de Córdoba no hizo más que crecer a expensas de la propaganda fascista divulgada en homenajes, revistas y periódicos: «Como Fernando Zamacola, hemos de ser en todo, los camaradas de la Falange. Ni vacilación, ni desesperanza. Acción, Acción, Acción. Nada de pausas ni de rodeos con esa santa intransigencia de la verdad; adelante y arriba; elevación y progreso, no el progreso demócrata a que apostaban las promesas políticas, no el progreso material y grosero, sola-

³ Romero Romero, Fernando, *Falangistas, héroes y matones*, Cuadernos para el Diálogo, septiembre de 2008, n.º 33, pp. 32-39.

mente, sino el avance en espiritualidad, en poesía, en inmaterialidad; cualidades que tienen los gestos de los hombres de la Falange»⁴.

¿Cómo salir de la perplejidad a la que nos sumergen estas indescifrables palabras? ¿Qué significa la *espiritualidad* que se desprende de la «santa intransigencia de la verdad»? ¿Cuál es el valor de la *inmaterialidad* que avanza con la *acción* de Zamacola frente al «progreso material y grosero», el «progreso demócrata a que apestaban las promesas políticas»? ¿De dónde nace la desconcertante *poesía* que constituye la cualidad de los *gestos* que condujeron a los crímenes de Grazealema? Como ocurre ante la visión del relámpago, estas preguntas suspenden la conciencia a la espera del trueno. Pero aquí la tormenta que anuncian adviene desde una posición inconmensurable, porque la distancia que abre el abismo del horror no puede ser simplemente trazada, como una magnitud racional, sino que abre el *Dasein* a la indeterminación absoluta de que una vez sucedido esto, puede suceder todo. Ya no es el temor ante un riesgo que pueda ser conjurado, es la angustia de estar-en-el-mundo en cuanto el simple tal estar-en-el-mundo conlleva el riesgo absoluto. Si el destino de la existencia humana puede ser retrazado, esto depende de la medida en que sepamos resolver humanamente la dialéctica de la razón instrumental, de cómo libramos a la razón de los monstruos que su sueño produce.

1. La Dialéctica de la Ilustración

Ante la barbarie de la consumación del proyecto ilustrado en el holocausto de la Segunda Guerra Mundial, Max Horkheimer y Teodor W. Adorno pensaron que la dialéctica positiva del materialismo marxiano encerraba una lógica de signo contrario: la modernidad vista como un proceso de la razón devenida en instrumento universal que hace de la dominación de la naturaleza, y aún de la mera dominación, la finalidad absoluta de la vida⁵. Esto significa que el proyecto de la Ilustración, y arrastrándolo tras de sí, el tronco fundamental de la tradición filosófica de occidente, en su afán por «liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores»⁶, ha articulado una dialéctica de *desencantamiento* de la naturaleza que bajo el predominio de una racionalidad técnica, la *Zweckrationalität* de Weber, ha supuesto para los hombres la renuncia al sentido de la ciencia⁷. La dialéctica de la Ilustración contiene una aporía fundamental: mientras progresa de forma voraz hacia la funcionalización de todos los ámbitos de la vida social, regresa paradójicamente hacia la pérdida de funcio-

⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁵ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 2001, p. 85.

⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁷ *Ibid.*, p. 61.

nalidad del sentido y finalidad de la vida humana. «En el proceso de su emancipación —dirá Horkheimer— el hombre participa en el destino del mundo que lo circunda. El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto debe tomar parte en el sojuzgamiento de la naturaleza externa —tanto la humana como la no humana— y, a fin de realizar esto, debe subyugar a la naturaleza dentro de sí mismo. El dominio se «internaliza» por amor al dominio»⁸. La razón ilustrada nos ha llevado más allá de la injusticia de la vieja desigualdad, pero sólo para eternizarla en la identidad universalizante impuesta por la lógica formal. El mundo es calculable porque el substrato que constituye su esencia es el principio de identidad bajo el que toda diferencia queda subsumida. La igualdad se ha impuesto a costa de la *disolución* de las «cualidades en el pensamiento», y lo que es más, ha llevado aparejada la obligación de los hombres a la «conformidad real»⁹. Y aquí es donde la tragedia que contextualiza la escritura de Adorno y Horkheimer vuelve la especulación en invectiva: «La horda, cuyo nombre reaparece sin duda en la organización de las juventudes hitlerianas, no es una recaída en la antigua barbarie, sino el triunfo de la igualdad represiva, la evolución de la igualdad ante el derecho hasta la negación del derecho mediante la igualdad»¹⁰. Estamos transitando de la crítica materialista a la ideología al ámbito de la crítica radical a la razón occidental, y éste es el continente teórico abierto por Nietzsche.

2. El giro hermenéutico

La profesora Teresa Oñate y Zubía ha abordado en diferentes momentos de su obra la pertinencia del giro hermenéutico iniciado por la crítica de Nietzsche al platonismo, un giro que supuso la ruptura de la Metafísica de la Historia a través de tres dimensiones que se enlazan entre sí, la intralingüística, la topológica-sincrónica o pluralista y la estética¹¹. De lo que se trata es de continuar allí donde la Escuela de Frankfurt se detuvo, que es en el cuestionamiento de un modo de la racionalidad entendida como dominio (*Herrschaft*) de la naturaleza, porque la raíz de la aporía que Adorno y Horkheimer dibujan en la Dialéctica de la Ilustración es que la crítica está orientada contra la degeneración instrumental de la razón moderna, pero no contra la propia modernidad de la razón y su pretensión de dominio sobre la naturaleza «sin el cual no existiría el espíritu»¹². Para ello tenemos que remontarnos, siguiendo la este-

⁸ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1973, pp. 103-104.

⁹ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W., *op. cit.*, p. 67.

¹⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹¹ Oñate y Zubía, Teresa, *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, Madrid, Ed. Dykinson, 2004, p. 24.

¹² Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W., *op. cit.*, p. 92.

la de Nietzsche, al origen de la tradición filosófica occidental, donde podemos encontrar una doble raíz del pensamiento y una bifurcación conflictiva cuya línea pitagórico-platónica es la que conduce a la lógica de la modernidad. La otra vertiente, la que comenzó con la Escuela de Mileto, continuó por la vía eleática a través de Parménides, pero también de Heráclito y los pluralistas Empédocles y Anaxágoras, hasta alcanzar su mayor grado de elaboración con la Ontología inmanentista de Aristóteles, es la que debería conducir a una racionalidad nueva y *postmoderna*. Al menos en ello estriba gran parte del análisis con el que Teresa Oñate disecciona los componentes fundamentales que articulan esta doble racionalidad. En ambos sentidos hay una toma de posición frente al *logos* de los poetas mitológicos y genealogistas al modo de Homero y Hesíodo ¹³, pero en aquél que proyecta la elaboración pitagórica hay una mayor continuidad con la dimensión del mito por el influjo de los ritos órficos y sus conceptualizaciones soteriológicas. La conjunción que se produce entre la *catarsis* pitagórica para la liberación de las pasiones corporales y la purificación del alma a través de la iniciación misteriosa da lugar a una visión del mundo desdoblado en materia y espíritu, cuerpo y alma, inmanencia y transcendencia. Lejos de superar el *logos* de los relatos teogónicos, en realidad esta tradición los está reelaborando a partir de una relación de identidad que se establece entre las estructuras discursivas de la racionalidad mítica y las de la racionalidad matemático-musical, tal y como se manifiesta en el mismo desenvolverse por diacronía y sucesión cinética y en la división fragmentación (hasta el infinito) con la que ambas racionalidades operan ¹⁴. El mito se disuelve en Ilustración ¹⁵, dirán Horkheimer y Adorno, pero a su vez, la Ilustración recae en mitología ¹⁶. Y ésta es la conclusión, apuntará en otra parte Teresa Oñate, a la que inevitablemente estaba abocado el esfuerzo pitagorizante de la especulación de Platón, tal y como quedó sentenciado en el *Tímeo*, «con su dios creacionista tecnológico y su cosmogonía matemática, como respuesta contra-filosófica y mito literalmente *reaccionario*» ¹⁷.

Lo que se va a plantear con el giro hermenéutico es la vuelta al *otro inicio de Occidente*, la puesta en valor de aquella otra racionalidad que constituyó el referente polémico de la tradición platónica, una misma posición que se extendía en el ámbito de la *polis* como la *isonomía* antropológica de la praxis civil representada por la *sophía* de los siete sabios, y en el ámbito de la *phýsis* como la *isonomía* cosmológica y teológica de la praxis teórica representada por la Escuela de Mileto ¹⁸. Aristóteles restablecerá esta posición frente a la

¹³ Oñate y Zubía, Teresa, *op. cit.*, p. 55.

¹⁴ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W., *op. cit.*, p. 64.

¹⁶ *Ibid.*, p. 80.

¹⁷ Oñate y Zubía, Teresa, *Gadamer y los presocráticos*, Endoxa Series Filosóficas, n.º 20, Madrid, Uned, 2005, p. 823.

¹⁸ Oñate y Zubía, Teresa, *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, *op. cit.*, pp. 59-60.

vuelta al mito que en el fondo suponían las configuraciones platónico-pitagóricas de la Academia, y lo hará desenredando la madeja de los modos de ser de la razón tirando del hilo de la temporalidad. Para los griegos, nos cuenta Oñate, el tiempo se declina de tres formas distintas: por un lado, el tiempo de *Chrónos*, visto desde la muerte y la carencia, la línea infinita del tiempo del trabajo, el dolor y el movimiento cinético; por otro, el tiempo de *Aidion*, que significa «la vida como eternidad incondicionada con duración y plenitud necesarias, continuas, constantes»; y por último, «el *Aión* de la acción viva expresiva, la alegría, el juego, el riesgo, y el placer de lo gratuito ligero, inestorbado... en medio de la muerte», es decir, «el tiempo del instante eterno, el enlace-límite entre los otros dos»¹⁹. Lo que el Estagirita pone al descubierto es la necesidad de quebrar la estructura discursiva del mito ocupando para el pensamiento del ser el punto de vista de la *sincronía* eterna del *Aion*. Esto, que parece impensable, lo es sólo para el ámbito cinético de la generación donde rige *diacrónicamente* el principio de no contradicción²⁰, es decir, para el orden de los fenómenos donde los contrarios relativos no se pueden dar simultáneamente, como dormir y estar despierto, o empezar a ir y ya haber llegado. La paradoja se produce cuando intentamos fundir estos dos ámbitos de la temporalidad en un régimen ontológico no diferenciado, porque hay un *hiato*, una *desconexión o perturbación esencial*²¹, entre lo sincrónico y lo diacrónico, de manera que lo que reconcilia a la razón es el reconocimiento de la existencia y la coexistencia de estas dos lógicas diferenciadas. Habrá, por tanto, una doble modalidad del ser: el ámbito de lo extensivo, del movimiento cinético, del *logos* entendido como síntesis, y de la diacronía; y el ámbito de lo intensivo, de la acción comunicativa, del *logos* entendido como diferencia, y de la sincronía. No hay ninguna deformidad en esta ambivalencia del ser, lo desconcertante, lo monstruoso, es el solapamiento de una dimensión sobre la otra, es la realización nihilista que ha cumplido la modernidad de la lógica matemática sobre todos los ámbitos del ser, aboliendo la diferencia, extirpando la pluralidad de sus principios limitantes por el limitado pensamiento del Uno. Auschwitz es Platón a rienda suelta.

3. ἐνέργεια

Volvamos entonces a esa otra racionalidad que Aristóteles postula como condición de posibilidad de la razón instrumental, la razón vista desde el *nous*, o el modo de ser de la intensión-acción de *los simple*. Hablamos de las *acciones intelegidas*, las *enérgeiai kaí entelécheiai*, cuya comprensión dista mucho de

¹⁹ *Ibid.*, p. 105.

²⁰ *Ibid.*, p. 72.

²¹ *Ibid.*, p. 73.

quedar reducida a un mero ejercicio escolástico, porque en ella, y en la revitalización de la práctica política que implica, nos lo jugamos todo. Sigamos el libro IX de los *Metafísicos* en la distinción que establece entre la *existencia* del objeto desde el punto de vista de la *potencia* (δυνάμει) o bien desde el punto de vista de la *acción* (ἐνέργεια)²². Antes nos había dicho que el término ἐνέργεια, así como la ἐντελέχειαν, «se han extendido desde los movimientos, su uso principal, a otras cosas», de manera que «parece que la ἐνέργεια por excelencia es el movimiento (κίνησις)»²³. Pero el Estagirita ha especificado que sólo lo *parece* (δοκεῖ), porque más adelante explicará que la ἐνέργεια es sin duda anterior a la *potencia*²⁴. Debemos, por consiguiente, distinguir entre las acciones (πρᾶξις) que se desarrollan en el ámbito del *movimiento* (κίνησις), que son todas aquellas que no tienen su fin en sí mismas, tales como adelgazar con el fin de estar delgado, construir para hacer una casa, o caminar para llegar a alguna parte; de aquellas otras que se realizan en el ámbito de la *acción* (ἐνέργεια), que son las que tienen su fin en sí mismas, tales como ver, pensar o ser feliz²⁵. En realidad, las primeras no son acciones (πρᾶξις) en sentido propio, o por lo menos no acciones perfectas (τελεία), «pues no son un fin (τέλος)», y tal y como dirá más adelante, la acción (ἐνέργεια) es la obra (ἔργον) y la obra es el fin (τέλος), «por eso la palabra ἐνέργεια deriva de ἔργον y tiende a significar ἐντελέχειαν»²⁶. La racionalidad tecnológica es la que se desenvuelve en la dimensión diacrónica del movimiento. Producimos con fines instrumentales, la silla para sentarnos, la cama para dormir en ella, y lo hacemos en el mismo ámbito ontológico de la extensión donde se localiza la ley de exclusión de los contrarios relativos, que no pueden darse simultáneamente, aquí y ahora: no se puede estar construyendo y haber construido al mismo tiempo²⁷, como el estar sano y el estar enfermo no se pueden conjugar a la vez de la misma persona²⁸. Sin embargo, en la temporalidad sincrónica de la *praxis* intensiva rige la verdad ontológica sin contrario, la esfera de lo verdadero (ἀληθές) que Aristóteles retoma de Parménides²⁹. Mientras los movimientos (κινήσεις) son relativos, el carácter de las acciones (ἐνεργείας) es siempre absoluto (ἁπλῶς): *aparecen* o *desaparecen*, pero no conocen la generación o la corrupción, lo cual implicaría llegar a ser, y por tanto, movimiento. «Los-simple», escrito así, sin concordan-

²² Aristóteles, *Metafísica*, IX, 6, 1048a31-34. Todas las traducciones que aparecen aquí del texto griego de la *Metafísica* son de María Luisa Alía Alberca, edición de Alianza Editorial, Madrid, 2008.

²³ *Ibid.*, IX, 3, 1047a30-34.

²⁴ *Ibid.*, IX, 3, 1049b5.

²⁵ *Ibid.*, IX, 6, 1048b18-1049a1.

²⁶ *Ibid.*, IX, 8, 1050a 21-24.

²⁷ *Ibid.*, IX, 6, 1048b30.

²⁸ *Ibid.*, IX, 9, 1051a12.

²⁹ Oñate y Zubía, Teresa, *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, op. cit., p. 74.

cia numérica, es como Oñate traduce el carácter ὁπλῶς de esta existencia absolutamente verdadera, sin relativo, de las ἐνεργείας³⁰. Sin obstáculos externos que las impidan y dadas las condiciones de presencia necesarias³¹, las ἐνεργείας existen de forma *autoexpresiva* y *autoincrementativa*³², pues «el que aprende a tocar la cítara aprende tocándola»³³, *de la misma manera que «estamos vivos y hemos estado vivos»*³⁴.

4. La aporía de la virtud

Una vez desentrañada la verdadera significación de la *praxis* aristotélica, podemos dar el salto a la *Ética* y resolver las dificultades del «razonamiento circular» que ha sumido en la perplejidad a muchos comentaristas. El profesor José Luis Calvo Martínez lo refiere así: «Ser virtuoso (según la *Ética Nicomaquea*) es alcanzar el justo medio; y alcanzar el justo medio es obrar como lo haría un hombre virtuoso»³⁵. Por su parte, Guthrie es tajante al afirmar que Aristóteles incurre en contradicción consigo mismo, lo cual le parece una señal de que la *Ética Nicomaquea* «es un curso (o varios cursos) de clases sin revisar, un cabo suelto que él no ha atado»³⁶. Para llegar a esta conclusión, el antiguo profesor de la Universidad de Cambridge se empeña en el siguiente razonamiento:

«Al hacer la observación sobre la virtud dice (Aristóteles) algo muy extraño. Primero repite (1113b 3 y sigs.) que nuestros *fines* (τέλους) son los objetos del deseo (βουλητοῦ), mientras que *los medios* para conseguirlos son el cometido de la deliberación (βουλευτῶν) y la elección (προαιρετῶν), por lo que las acciones (πράξεις), que tratan de los medios, se hacen mediante elección (προαίρεσιν) y, con ello, voluntariamente (ἐκούσιον). Esto es terreno familiar, pero continúa: “Y las actividades (ἐνέργειαι) de la virtud se dan en éstas (es decir, los medios); por consiguiente, también la virtud depende de nosotros; e igualmente el vicio”. ¿La virtud (sus realizaciones o manifestaciones, *energeiai*) se ocupa de los medios? ¿Qué decir entonces de un pasaje como el del libro VI, 1144a 7-9: “La virtud hace que sea recto el objetivo (σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν) y la Prudencia (φρόνησις) los medios que a él conducen”? Y lo mismo en 1144a 20-22: “La virtud hace que la elección

³⁰ *Ibid.*, pp. 73-74.

³¹ Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048a10-20.

³² Oñate y Zubía, Teresa, *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, op. cit., p. 75.

³³ Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8, 1049b27-32.

³⁴ *Ibid.*, IX, 6, 1048b29.

³⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Ed. Alianza Editorial, 2004, p. 19. Todas las traducciones que se ofrecen aquí del texto de la *Ética Nicomaquea* son de José Luis Calvo y pertenecen a esta edición.

³⁶ Guthrie, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega. Vol. VI*, Madrid, Ed. RBA, 2006, p. 371.

(προαίρεσιν) sea recta (ὀρθήν), pero el realizar cuanto es natural que se realice por ella no es propio de la virtud, sino de otra facultad”. “Las actividades de la virtud” es precisamente lo que Aristóteles ve en otros lugares como parte constitutiva del objetivo final de la vida humana, el bien humano o la felicidad. Formalmente, se halla ciertamente en contradicción consigo mismo»³⁷ (las cursivas son nuestras).

Entonces, «¿la virtud —se pregunta Guthrie— trata de los fines o los medios?». Por un lado, las actividades de la virtud se ocupan de la deliberación y la elección, que son *los medios* para alcanzar *el fin*, que es objeto del deseo; por otro, es la virtud quien hace que sea recto el objetivo, o sea, quien se ocupa del *fin*, mientras que la Prudencia sería la encargada de realizar *los medios* para conseguirlo. Dicho de otra manera, en la primera formulación se nos indica, en efecto, que la virtud se ocupa de los medios, mientras que en la segunda se nos plantea que de lo que en verdad se ocupa la virtud es de los fines, siendo la Prudencia quien se ocupa de los medios que conducen a ella. A pesar de las apariencias, en realidad la exposición de Aristóteles sólo encierra contradicción desde el punto de vista de la ética kantiana, y como la mayor parte de la crítica moderna se maneja con un aparato conceptual kantiano, hemos tenido que esperar a la exposición de Alasdair MacIntyre en su obra *Tras la virtud* para empezar a vislumbrar su verdadero sentido. No obstante, ni siquiera MacIntyre ha sido capaz de restablecer la ética aristotélica en su profunda coherencia. Veremos en qué acierta y en qué se equivoca.

5. La virtud según MacIntyre

Para empezar, MacIntyre alude al «nosotros» recurrente que a lo largo de los «apuntes» de la *Ética Nicomaquea* se dice para expresar que la interpretación de las virtudes que Aristóteles está pronunciando no pretende ser una invención suya, sino «la interpretación implícita en el pensamiento, el lenguaje y acción de un ateniense educado»³⁸ («¿Qué debemos decir *nosotros* de tal y tal tema»). Aristóteles «busca ser la voz racional de los mejores ciudadanos de la mejor ciudad-estado», y ello porque «la ciudad-estado es la única forma política en que las virtudes de la vida humana pueden ser auténtica y plenamente mostradas». Esto conlleva para MacIntyre, por un lado, que el tema de la teoría filosófica de las virtudes es que su práctica adecuada encierra y presupone una teoría prefilosófica, y por otro, que ni esta teorización prefilosófica ni la práctica que la incluye son normativas, ya que el punto de partida de

³⁷ *Ibid.*, p. 371. He corregido todas las citas de Aristóteles traducidas del inglés según la versión traducida al castellano directamente del texto griego de José Luis Calvo Martínez, *op. cit.*

³⁸ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Ed. Crítica, 2001, p. 187.

la filosofía es sociológico, o en palabras de Aristóteles, político ³⁹. Retengamos esta cuestión del «nosotros» porque tiene mucho que ver con lo que diremos más adelante.

A continuación MacIntyre prosigue poniendo sobre la mesa los presupuestos de la *biología metafísica* que fundan la ética aristotélica. Cada actividad, investigación o práctica apuntan hacia «lo bueno», y «lo bueno» es aquello «hacia lo que el ser humano característicamente tiende». Todas las especies, incluida la nuestra, tienen una naturaleza específica, y esa naturaleza consiste en una serie de fines y propósitos a través de los cuáles se establece una tendencia hacia un *telos* determinado. El bien humano, por consiguiente, estaría condicionado por la finalidad que le es inherente como tal especie humana. Y ésta sería la raíz de la «falacia naturalista» en que incurre la ética del Peripatos ⁴⁰.

Lo que define al bien es la *eudaimonía*, que nada tiene que ver con la felicidad de carácter meramente afectivo con la que se la identifica actualmente. «Es el estado de estar bien y hacer bien estando bien, de un hombre bienquisto para sí mismo y en relación a lo divino» ⁴¹. Y lo que hace al hombre capaz de alcanzar esta *eudaimonía* son las virtudes, lo cual es más o menos lo mismo que hemos visto decir a Guthrie siguiendo al texto *Nicomaqueo*, pero es precisamente aquí, cuando las virtudes son distinguidas en su función instrumental, cuanto comienza la originalidad de MacIntyre, aunque en esto es cierto que tiene una deuda reconocida con Tomás de Aquino. La enunciación de las virtudes como simples medios para conseguir un fin es una descripción ambigua ⁴². Puede valer para una racionalidad moderna que conceptualiza por separado los fines de sus medios, es decir, que en un mundo cuya ordenación es contingente una finalidad se puede seguir de medios dispares e incluso opuestos entre sí, como por ejemplo, ganar dinero se puede seguir tanto de trabajar uno mismo como de hacer que otros trabajen en lugar de uno (el ejemplo es nuestro). Sin embargo, «el ejercicio de las virtudes no es *un* medio en este sentido para el fin del bien del hombre» ⁴³. Y no puede serlo porque si lo que constituye tal bien es la vida humana completa vivida al óptimo, la práctica de las virtudes nunca será un mero ejercicio preparatorio para conseguirla sino una parte necesaria y central de esta vida completa que significa el fin. Más adelante MacIntyre lo dirá más claro: «Es necesario recordar que aunque Aristóteles trata la adquisición y ejercicio de las virtudes como medios para un fin, la relación de los medios al fin es interna y no externa» ⁴⁴. Es decir, no podemos caracterizar adecuadamente al *telos* que constituye la naturaleza humana si dejamos al margen la caracterización de los medios que le

³⁹ *Ibíd.*, p. 187.

⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 187-188.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 188.

⁴² *Ibíd.*, p. 188.

⁴³ *Ibíd.*, p. 188.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 229.

son propios. Tenemos, por consiguiente, una relación doble de los medios con los fines. En el sentido que MacIntyre llama *exterior* a los fines, los medios serían del corte con que la ética frankliniana establece sus virtudes en función a la utilidad que reporten para la consecución del fin, en este caso, la felicidad entendida como éxito, prosperidad en Filadelfia y en último término en el cielo ⁴⁵. En el otro sentido, el *interior* a los fines de la ética aristotélica, la práctica de las virtudes, lejos de ser valorada por su mera funcionalidad utilitarista respecto a la consecución de los fines, sería el componente fundamental de los propios fines, en este caso, de la vida buena ⁴⁶.

El paso siguiente para completar su aproximación a la virtud es indagar en la naturaleza del *telos* humano. Ha quedado establecido que la virtud es la cualidad cuya práctica permite al individuo progresar hacia el logro de la finalidad que le es propia, dentro de una lógica que propone una relación interior de la virtud respecto a los fines que realiza. Lo que aquí no se nos debe pasar por alto es que para MacIntyre esta relación supone tanto una posición condicionada del *telos* respecto a las virtudes que le son necesarias, como una situación de subalternidad de estas virtudes respecto al *telos* que favorecen ⁴⁷. El elemento crucial vendrá dado no por la práctica de la virtud, sino por la interpretación aristotélica de aquellos rasgos de la vida moral y social que definen y explican lo que una vida buena es, o sea, el *telos* hacia el que tiende la virtud ⁴⁸. Este *telos* se presenta en última instancia como «la contemplación metafísica» de la «divinidad personal e inmutable» ⁴⁹, aunque esta visión del hombre como esencialmente metafísico se encuentra en tensión con la otra visión también aristotélica del hombre como esencialmente político. Para alcanzar la *eudaimonía* se precisan ciertas condiciones materiales y sociales, además del marco que proporcionan «la estirpe y la ciudad-estado», pero lo importante es que estas condiciones están subordinadas al proyecto humano de la contemplación metafísica. Sea como fuera que esta ambivalencia de la *eudaimonía* como realización de la naturaleza política y de la naturaleza contemplativa pueda resolverse, y MacIntyre renuncia a hacerlo, la cuestión es que en Aristóteles la distinción del *telos* viene determinada por su *biología metafísica*, lo cual no sólo la invalida en cuanto tal sino que nos obliga, para salvar una posible estructuración aristotélica de nuestra comprensión del lugar de las virtudes en la vida humana, a «proveernos de alguna descripción clara y defendible del *telos*» ⁵⁰. El escollo fundamental radica en la concepción *ahistórica* de la interpretación de la naturaleza humana ⁵¹. Para el estagirita

⁴⁵ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 230.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 232.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 232.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 199.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 205.

⁵¹ *Ibid.*, p. 201.

los individuos, en tanto que miembros de la especie, tienen un *telos*, pero un *telos* invariable que sentencia a la inmutabilidad tanto a las aspiraciones de los hombres en la historia como a las distintas naturalezas de los pueblos que la viven (los bárbaros parece que siempre serán bárbaros). La *polis* también tiene un *telos*, «fin de la ciudad es el bien vivir», «la vida feliz y bella»⁵², pero este *telos* no es histórico, sino natural e invariable, al punto de que es posible indagar y establecer especulativamente cuál es el tipo de Constitución que más se le aproxima.

6. La aporía de MacIntyre

El reto que MacIntyre se propone abordar en la última parte de *Tras la virtud* será precisamente el de refundar la teoría aristotélica de las virtudes sobre una base teleológica no naturalista, sino social, asumiendo la circunstancia irreductible de «la multiplicidad de las prácticas humanas y la consiguiente multiplicidad de los bienes en cuya búsqueda pueden las virtudes ejercerse»⁵³. La manera en la que finalmente se resuelve este esfuerzo por reconocer y reconciliar la contingencia y en ocasiones incompatibilidad de los bienes que se disputan nuestra atención es el canto de MacIntyre a la tradición y el *comunitarismo*, una respuesta necesaria al despliegue de sus argumentos pero incoherente con la verdadera articulación interna de la ética de Aristóteles. La clave del error de interpretación en que incurre MacIntyre se deja entrever en su formulación problemática de la relación entre la ética y la estructura de la *polis*. Si gran parte de los pormenores de la teoría aristotélica de las virtudes «presupone el contexto desaparecido de las relaciones sociales dentro de la antigua ciudad-estado, ¿cómo formular que el aristotelismo tenga presencia moral en un mundo donde ya no hay ciudades-estado?»⁵⁴, o también, continúa MacIntyre, «¿es posible ser aristotélico y contemplar sin embargo la ciudad-estado desde la perspectiva histórica, para la cual es sólo una forma más, aunque muy importante, dentro de una serie de formas sociales y políticas a través y por medio de las cuales se define el yo capaz de ejemplificar las virtudes, y donde éste puede educarse y hallar campo para su actuación?»⁵⁵. La respuesta afirmativa de MacIntyre a estas preguntas es en realidad menos significativa que su forma de plantearlas, ya que por muy distantes que nos situemos de las implicaciones morales y políticas de su respuesta, el fallo de su posición radica en una interpretación equívoca de la articulación interna del

⁵² Aristóteles, *Política*, Traducción, prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Ed. Alianza Editorial, 1991, III, 9, 1281a1 (Todas las traducciones que se citan aquí de la *Política* corresponden a esta edición).

⁵³ MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, p. 244.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 205.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 205.

pensamiento aristotélico de la virtud, y este fallo queda al descubierto con su formulación del problema. La cuestión es: ¿se puede problematizar una *separación* de la moralidad aristotélica de la forma social histórica en que fue pronunciada? Sí, si pensamos con MacIntyre que la práctica de la virtud mantiene una relación de subalternidad, aunque interna, respecto a los fines que le son establecidos. No, si pensamos con Aristóteles que la práctica de la virtud no sólo es interior a los fines sino que además es la misma cosa, es decir, actividad, acción, *energeia*. He aquí la espada que corta el nudo gordiano de todos los razonamientos circulares, contradicciones y aporías con que críticos y exégetas han atado el pensamiento de Aristóteles. No se puede plantear la moral aristotélica fuera de la *polis* porque la *polis* es la propia moral aristotélica. Y no una *polis* cualquiera, sino la polis democrático-radical del siglo de Pericles. Problematizar una nueva fundamentación teleológica de la virtud aristotélica presupone obviar la cuestión esencial de que el *telos* de la virtud es la misma actividad que su práctica. O sea, no una *tematización* narrativa que sobredetermine a los medios, y es significativo que MacIntyre llegue a decir que su estructura lógica y conceptual es la misma que la del Nuevo Testamento ⁵⁶, sino los propios medios en sí mismos. La práctica de la virtud no se puede separar del *telos* que la informa por la sencilla razón de que el *telos* de la virtud es precisamente su práctica, y en concreto, la actividad que produce la democracia radical como forma de organización capaz de realizar una vida feliz y bella, εὐδαιμόνως καὶ καλῶς ⁵⁷. MacIntyre no puede más que expresar su perplejidad ante la «obvia y asombrosa omisión del pensamiento de Aristóteles» en todo lo relativo a las normas morales ⁵⁸, a pesar de que a renglón seguido enuncia que «la parte de la moral que es obediencia a normas es obediencia a las leyes proclamadas por la ciudad-estado, siempre y cuando la ciudad-estado las sancione como debe». Y justo aquí, precisamente en el punto en que el propio Aristóteles está diciendo lo que presuntamente calla, es donde MacIntyre se eleva a las alturas de la especulación buscando los supuestos parecidos entre los escasos preceptos aristotélicos y la ley mosaica, sólo para terminar concluyendo que, a pesar de la aparente insistencia del estagirita en la existencia de normas de justicia naturales y universales, todo ello es «tan breve como críptico» ⁵⁹.

7. La virtud desvelada

La tesis que postulamos es evidente si dejamos hablar a Aristóteles mismo, pero antes debemos aclarar dos cosas, una breve y otra un poco más extensa.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 230.

⁵⁷ Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, III, 9, 1281a1.

⁵⁸ MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, p. 190.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 190.

La primera es que puesto que vamos a utilizar en lo que sigue indistintamente a las Éticas *Nicomaquea* y *Eudemia*, consideramos de interés poner de manifiesto que nuestra interpretación de las virtudes aristotélicas es compatible con ambas exposiciones, con lo cual nos alejamos de la hipótesis evolucionista de Jaeger, ya descartada por la mayoría de la crítica, y nos situamos más bien en el terreno de las conclusiones de Kenny que otorgaría la misma importancia a la *Ética Eudemia* como representante del pensamiento ético definitivo de Aristóteles que a la *Ética Nicomaquea*, de la que incluso sería una versión posterior. Para un desarrollo actualizado de esta cuestión, remitimos a la pormenorizada exposición y bibliografía de Carlos Megino Rodríguez en su introducción a su cuidada traducción de la *Ética Eudemia* ⁶⁰.

En segundo lugar, no negamos aquí que en la temática ideológica concreta formulada por Aristóteles se integraran a distintos niveles una serie de creencias y proposiciones doctrinales sobre la moral, la religión y la política. Como no podría ser de otra manera, Aristóteles era portador de un sistema de valores condicionado por su procedencia social y determinado por la forma específica de su inserción social dentro de la sociedad ateniense en la que vivió durante la mayor parte de su vida. Por supuesto, tenía ideas preconcebidas acerca de qué clase de personas podían alcanzar determinadas virtudes, cuál era la mejor forma de gobierno, y por qué las mujeres eran inferiores a los hombres. Sin embargo, la cuestión estriba en la manera en que estos prejuicios afecten a la coherencia interna de la teoría aristotélica de las virtudes y a la relación de identidad que establece entre sus medios y fines. MacIntyre sostiene la tesis de que para restablecer la teoría es necesario partir de una reformulación del *telos*, nosotros partimos de la tesis contraria que sostiene la necesidad de restablecer el *telos* para recuperar la integridad de la teoría. La diferencia radica en que MacIntyre trata al *telos* de la virtud aristotélica como algo parecido a la idea platónica del bien, una substancia fija y monológica cargada con todos los atributos del ámbito ontológico de lo extenso; sin embargo, Aristóteles critica expresamente esta posición (ver, por ejemplo, el párrafo 6 del libro I de la *Ética Nicomaquea*), y distingue con claridad entre el ámbito ontológico de la intensión, donde la *eudaimonía* se presenta como *energeia*, y por tanto, simple, necesaria (aparece o desaparece, pero al carecer de contrario, no puede dejar de ser), indivisible y verdadera; y el ámbito ontológico de la extensión, donde se prefigura la esfera de las creencias contingentes. Aristóteles, contrariamente a lo que sostiene MacIntyre, sí que afronta problemáticamente la cuestión de la «multiplicación de las prácticas humanas», pero encuentra un criterio de validación moral muy distinto al de la tradición en la que él se refugia. La tradición, cuya importancia en la obra del estagirita

⁶⁰ Aristóteles, *Ética Eudemia*, Introducción, traducción y notas de Carlos Megino Rodríguez, Madrid, Ed. Alianza, 2002, pp. 23-30 (Todas las traducciones que se citan aquí de la *Ética Eudemia* corresponden a esta edición).

no puede ser menguada, debe su posición y prevalencia no a la propia tradición en sí, sino al haber sido establecida por todos, nosotros y los que nos precedieron, siendo su duración y la amplitud de su práctica una garantía de su respaldo comunitario. Es la ciudadanía, organizada políticamente a través de los procedimientos instituidos por la *polis*, quien debe establecer cuáles son las conclusiones normativas y los fines éticos y políticos que deben orientar la práctica de la virtud, pero dada la naturaleza democrático-participativa de estos procedimientos su práctica es ya la conclusión de la norma y la realización del fin. Por eso Aristóteles dirá que el *telos* (τέλος) de la Política no es el conocimiento (γνώσις) sino la práctica (πρᾶξις)⁶¹, y que el objeto de la *Ética* no es saber qué sea la virtud teóricamente sino cómo ser buenos⁶². Aristóteles lo está expresando con mucha claridad cuando dice que «todos los actos legales son de alguna manera justos, pues son legales todas las disposiciones determinadas por la actividad legislativa»⁶³, y añade, «(ordena) correctamente la ley *correctamente aprobada* (κείμενος ὀρθῶς)»⁶⁴. Aquí es donde MacIntyre se detiene perplejo. Pero nosotros podemos continuar desplazándonos a la Política y siguiendo con estas líneas: «Lo correcto (ὀρθόν) hay que entenderlo en términos de igualdad (ἴσως); y lo correcto en términos de igualdad se refiere a lo conveniente para toda la ciudad y para el común de los ciudadanos. Ciudadano, en general, es el que puede mandar (ἄρχειν) y dejarse mandar, y es en cada régimen distinto; pero el mejor (ἀρίστην) de todos es el que puede y decide dejarse mandar y mandar en orden a la vida acorde con la virtud (ἀρετήν)»⁶⁵. Y en otra parte: «El ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define que por su participación (μετέχειν) en la justicia (κρίσεως) y en el gobierno (ὀρχῆς)»⁶⁶. Finalmente: «El (deliberar, βουλευόμενον) todos sobre todos (los asuntos públicos, τῶν κοινῶν) es procedimiento democrático (δημοτικόν), pues ese tipo de igualdad (ἰσότητα) persigue el pueblo (δῆμος)»⁶⁷.

En resumen, lo que viene a decir Aristóteles es que lo normativamente justo son las disposiciones emanadas de la actividad legislativa del *demos*, una actividad que será tanto más correcta cuanto más autónoma sea su naturaleza, y donde los ciudadanos se definen como tales por su participación igualitaria en la administración del poder y la justicia. Sin esta incardinación de las virtudes aristotélicas en el *telos* establecido por la práctica de la democracia radical, o con otras palabras, si segregamos la democracia radical de la práctica de la virtud, toda la teoría de la virtud se caerá como un castillo de

⁶¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, op. cit., I, 3, 1095a5.

⁶² *Ibid.*, II, 2, 1103b26.

⁶³ *Ibid.*, V, 1, 1129b11-13.

⁶⁴ *Ibid.*, V, 1, 1129b25.

⁶⁵ Aristóteles, *Política*, op. cit., III, 13, 1283b40-1284a4.

⁶⁶ *Ibid.*, III, 1, 1275a22-24.

⁶⁷ *Ibid.*, IV, 14, 1298a 10-11.

naipes. Pretender un restablecimiento de la ética de Aristóteles sobre una nueva formulación del *telos* a partir de *ideas* tales como las modernas de nación, etnia, o religión, es tan absurdo como intentar establecer una sociedad comunista sobre la base de un capitalismo salvaje, que es por cierto lo que llevan años intentando hacer en China, o como pretender establecer el Reino de Dios sobre el Banco del Vaticano, que es lo que lleva toda la vida intentando hacer ya sabemos quién. De la misma manera que es consustancial a la práctica comunista la socialización de los medios de producción y la autogestión de los medios socializados por los obreros mismos, no por el Partido, el Estado, o cualquier otra instancia institucional que pretenda arrogarse sus competencias; es consustancial a la práctica aristotélica de las virtudes un contexto social articulado por procedimientos de democracia directa.

Esta conclusión, sumada al reconocimiento objetivo de las enormes distancias que separan a nuestra sociedad moderna de las instituciones de la democracia participativa, no debería conducirnos a una estoica conformidad resignada, sino más bien, en primer lugar a dotarnos de una posición beligerante contra todos los intentos de regresión de nuestras exiguas conquistas democráticas y, en segundo término, a un replanteamiento de la cuestión de la virtud en relación a los procesos sociales orientados hacia la apertura de nuevos espacios de participación y socialización de la gestión de los asuntos públicos por y para la ciudadanía. Terminaremos hablando un poco más de esto, pero antes completaremos nuestra interpretación de la teoría aristotélica de la virtud exponiendo alguno más de sus textos.

8. *Virtud y democracia radical*

Es conocido que los dos primeros libros de la *Ética Nicomaquea* parecen formar un conjunto estructurado en torno a la cuestión de la felicidad (*eudamonia*) y la virtud (*areté*). En el primero de ellos realiza su aproximación a la definición de su objeto de estudio, la *eudamonia*, partiendo del hecho de que «todo arte (τέχνη) y toda investigación (μέθοδος), e igualmente toda actividad (πρᾶξις) y elección (προαίρεσις), tienden a un determinado bien (ἄγαθοῦ)»⁶⁸. El bien es, por consiguiente, «aquello a lo que todas las cosas aspiran»⁶⁹. Pero como está claro que todas las artes y conocimientos prácticos tienden hacia el bien, y unas se subordinan a otras, también cabe establecer una subordinación de los bienes entre sí, con un Bien Supremo que no se subordine a ningún otro para evitar el progreso al infinito, y al que corresponde la ciencia suprema (ἀρχιτεκτονικῆς es la palabra que utiliza) de todas las prácticas, la Política. En el fin de esta ciencia superior están incluidos los fi-

⁶⁸ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, *op.cit.*, I, 1, 1094a1-2.

⁶⁹ *Ibid.*, I, 1, 1094a2-3.

nes de las otras, de manera que éste sería el bien propio del hombre, que además debería ser el mismo para el individuo que para la *polis*. El bien al que se refiere Aristóteles es, naturalmente, la felicidad (εὐδαιμονίας), pero antes de ofrecer una definición definitiva se detiene en varios aspectos importantes: en primer lugar, que el bien completo debe ser autosuficiente (αὐτάρκειας), y tal es la condición de la *eudaimonía*, que elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa ⁷⁰; en segundo lugar, que para saber qué cosa es la felicidad debemos relacionarla con la función del hombre, y la función distintivamente humana es «la actividad (ἐνέργεια) del alma conforme a la razón (λόγον)» ⁷¹; y en tercer lugar, que puesto que «la superioridad debida a la excelencia (ἀρετήν) se suma adicionalmente a la actividad» ⁷², la *eudaimonía* debe ser «una actividad del alma conforme a la virtud» ⁷³, y añadirá más adelante, «durante una vida completa» ⁷⁴.

En cuanto a la definición de la virtud Aristóteles realizará varias aproximaciones distintas. De todas ellas concluirá al final que la virtud es «un estado (ἔξις) electivo (προαιρετική) que se encuentra en la condición media relativa a nosotros, el cual se define con la definición con que lo definiría un hombre sensato (φρόνιμος)» ⁷⁵. Nos encontramos aquí con la exposición del razonamiento circular a que antes aludíamos según lo formulaba el profesor José Luis Calvo Martínez: «ser virtuoso es alcanzar el justo medio; y alcanzar el justo medio es obrar como lo haría un hombre virtuoso». Pero sigamos avanzando con otros conceptos.

Aristóteles dice que la virtud es un estado *electivo* (προαιρετική). La expresión *proairesis*, libre elección, es fundamental para la comprensión del conjunto y por eso merece la pena que nos detengamos en el libro II de la *Ética Eudemia*, donde se desarrolla. Allí el estagirita explica que no se trata de ninguna de las tres clases de deseo (intención, apetito o impulso) ⁷⁶, ni tampoco puede ser una opinión ⁷⁷, «ni simplemente algo en lo que uno cree», pues lo que elegimos está «entre las cosas que dependen de uno mismo, pero opinamos muchas cosas que no dependen de nosotros». La elección tampoco es «verdadera o falsa», y aquí viene un detalle importantísimo, «porque esto (lo verdadero y lo falso) es común a la opinión (δόξης) y a la intención (βουλήσεως), pues nadie elige (προαιρεῖται) ningún fin (τέλος), sino los medios para ese fin» ⁷⁸. Lo que Aristóteles está apuntando es que en la virtud la

⁷⁰ *Ibid.*, I, 7, 1097b1-10.

⁷¹ *Ibid.*, I, 7, 1098a6.

⁷² *Ibid.*, I, 7, 1098a11.

⁷³ *Ibid.*, I, 7, 1098a15.

⁷⁴ *Ibid.*, I, 7, 1098a15.

⁷⁵ *Ibid.*, II, 6, 1106b36-1107a 1.

⁷⁶ Aristóteles, *Ética Eudemia*, op. cit., II, 10, 1225b25.

⁷⁷ *Ibid.*, II, 10, 1226a1 y ss.

⁷⁸ *Ibid.*, II, 10, 1226a7-8.

proairesis es la capacidad que se ocupa de la esfera de los medios, mientras que la *intención*, el deseo racional (*boúlesis*), es la parte del alma que se ocupa de establecer los fines. Por eso decimos que se pueden *querer* cosas sabiendo que son imposibles, volar, por ejemplo, pero nadie las *elige* sabiendo que son imposibles. Elegimos entre lo bueno y lo malo, opinamos sobre lo verdadero y lo falso, y deseamos aquello hacia lo que nuestra facultad apetitiva tiende. No se trata, por tanto, ni de una opinión ni de una intención, «pero procede de ambas»⁷⁹, porque «la elección (*προαίρεσις*) es una toma (*αἵρεσις*), pero no simplemente eso, sino la de una cosa con preferencia a otra; y esto no es posible sin examen y deliberación (*βουλῆς*). Por eso, la elección procede de una opinión deliberada (*δόξης βουλευτικῆς*)»⁸⁰. Y a renglón seguido concluye: «En consecuencia, nadie delibera (*βουλεύεται*) sobre el fin (*τέλους*), éste está establecido por todos (*κεῖται πᾶσι*)»⁸¹. Detengámonos aquí un momento.

¿Qué quiere decir Aristóteles con la expresión «establecido por todos»? Nos ha quedado claro que la *elección* se ocupa de los medios para conseguir los fines, pero sin embargo los fines, de los que sabíamos que estaban fuera del ámbito de la elección porque habían sido adscritos a la esfera del deseo, ahora se nos dice que son establecidos por todos. ¿Se refiere a cada uno de nosotros individualmente? Ese, quizás, sería el caso del *impulso* (*thymós*), la clase de deseo que induce irreflexivamente a la acción, o la *concupiscencia* (*epithymía*), el deseo irracional de placer, pero aquí está hablando de la *intención* (*boúlesis*), que es el deseo que responde a un plan meditado, el deseo racional, y aún más, la clase de impulso racional que conduce a una acción virtuosa. Este es, sin duda, el momento adecuado para enlazar con aquel párrafo de la *Ética Nicomaquea* sobre la justicia que comentamos a propósito de las dudas de MacIntyre, en nuestro capítulo 7, donde se nos decía que la ley que ordena correctamente es «la ley correctamente *aprobada* (*κείμενος*)»⁸². El término que empleaba allí Aristóteles para «aprobar» (*κείμενος*), es el mismo que emplea aquí para «establecer» (*κεῖται*), y no es extraño, ya que si nuestra perspectiva de la teoría de la virtud es apropiada lo que el estagirita quiere decir cuando plantea que el *télos* «está establecido por todos» es que se trata de la práctica y el resultado de la autonomía de la comunidad política. Sabemos que el bien supremo del hombre es aquél que la ciencia *arquitectónica* de la Política tiene por *telos*, y éste es por necesidad la actividad de la función más distintiva del hombre, que es la *eudaimonía*, entendida como «una actividad del alma conforme a la virtud».

Por otra parte, la aproximación aristotélica a la cuestión de la virtud nos sumergía en dos proposiciones *aparentemente* contradictorias, que son la

⁷⁹ *Ibid.*, II, 10, 1226b4-5.

⁸⁰ *Ibid.*, II, 10, 1226b6-9.

⁸¹ *Ibid.*, II, 10, 1226b10.

⁸² Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, op. cit., V, 1, 1129b25.

aporía señalada por Guthrie, básicamente formulada en los fragmentos de la *Ética Nicomaquea* que apuntan, contrariando lo dicho hasta ahora de que la virtud se ocupa de los medios, a que su verdadera función sería la de hacer «que sea recto el objetivo (σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν)»⁸³, o también: «que la elección (προαίρεσιν) sea recta (ὀρθήν), pero el realizar cuanto es natural que se realice por ella no es propio de la virtud, sino de otra facultad»⁸⁴. Esta otra facultad sería la Prudencia (φρόνησις), que es definida como «una disposición (ἕξις) verdadera, acompañada de razón (λόγος), relativa a la acción (πρακτικήν) en las cosas buenas para el hombre»⁸⁵. Sobre el lugar que ocupa la Prudencia en la ética aristotélica se han escrito ríos de tinta. El propio Guthrie recoge parte de esta polémica⁸⁶ y termina por aceptar una formulación en sentido *práctico*, de modo que «sea cual sea la verdad sobre los fines y los medios, la *Phrónesis* y la virtud moral, o bondad del carácter, se hallan estrecha y recíprocamente unidas, en el sentido de que ninguna de las dos puede existir sin la otra»⁸⁷. A continuación añade la siguiente cita: «En fin, de lo dicho resulta manifiesto que no es posible ser bueno en sentido propio sin Prudencia, ni tampoco Prudente sin la virtud moral»⁸⁸. Finalmente concluye haciendo suya la postura de Ackrill que en su opinión recoge sucintamente la función del *phrónimos*: «El *phrónimos* tiene que decidir qué hacer en circunstancias particulares y a menudo complicadas. De modo que tiene que ser capaz de captar hechos relevantes y llegar a la decisión adecuada. Eso requiere experiencia, un ojo (1143b14) para lo que es y no es esencial, un «sentido» de lo que es oportuno (1109b23, 1113a1, 1142a2)»⁸⁹.

Se trata, por consiguiente, de un giro sobre la posición socrática que establecía que todas las virtudes eran formas distintas de *phrónesis*, ya que, si bien esto no es cierto, sí que lo es al menos que todas la implican, y la prueba de ello sería que «incluso ahora cuanto tratan de definir la virtud, todos añaden «conforme a la recta razón (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον)» después de decir que es una condición (ἕξις) y con qué se relaciona. Y es recta (ὀρθός) la que se ajusta a la prudencia (κατὰ τὴν φρόνησιν)»⁹⁰. Aristóteles añadirá un par de sugerencias más: la Prudencia no parece que puede enseñarse a los jóvenes, aunque pueden «llegar a ser geómetras, matemáticos y sabios en cosas así», porque la Prudencia «atañe a las cosas particulares, las cuales se conocen por experiencia (ἐμπειρίας), y el joven no tiene experiencia, ya que es la

⁸³ *Ibid.*, VI, 1144a7-9.

⁸⁴ *Ibid.*, VI, 1144a20-22.

⁸⁵ *Ibid.*, VI, 5, 1140b20.

⁸⁶ Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, pp. 357-361.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 360.

⁸⁸ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, *op. cit.*, VI, 13, 1144b30-32.

⁸⁹ Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 360.

⁹⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, *op. cit.*, VI, 13, 1144b15-23.

cantidad de tiempo lo que la crea»⁹¹. Esta cuestión la ha presentado Aristóteles como una confirmación de lo escrito unas líneas antes, donde explicaba que para ocuparse con acierto del bien que le es propio a los hombres, no es posible dejar al margen la Economía (o administración, οἰκομίας) y la Política (πολιτείας). Tenemos, por consiguiente, una reformulación de la cuestión que había presentado en el libro I, cuando explica que «el joven no es un alumno apropiado para la Política, porque carece de experiencia en las acciones de la vida (βίον πράξεων), y las argumentaciones (λόγοι) parten de éstas y versan sobre ellas. Más todavía, como el joven se deja llevar por las pasiones, escuchará en vano y sin provecho, ya que la finalidad (τέλος) no es el conocimiento (γνώσις) sino la práctica (πρᾶξις)»⁹². Esta última será también la razón por la que personalidades como Anaxágoras y Tales serán calificadas como «sabios» (σοφόνες) pero no prudentes⁹³, virtud que Aristóteles reserva para los hombres como Pericles, «porque son capaces de considerar lo que es bueno para sí mismos y para la gente; creemos que son de esta clase los administradores (οἰκονομικοῦς) y los políticos (πολιτικούς)»⁹⁴. Con todo esto, ya estamos en situación de afrontar la síntesis.

Para comprender el significado de la *Phrónesis* es necesario contemplarla desde una perspectiva doble: por un lado, sería la facultad práctica que decide sobre las circunstancias particulares variables y es capaz de captar las situaciones relevantes y decidir sobre ellas de la forma correcta, algo parecido al *sentido común* con el que actúan los hombres que consideramos prudentes. En este aspecto, la *Phrónesis* se ocuparía de los medios. Pero hay una segunda dimensión, obviada por la crítica moderna, que alude a la clase de *excelencia* que la *Phrónesis* realiza en sí misma, es decir, no con el tipo de finalidad práctica que supone ocuparse de los medios, sino con el tipo de actividad (*energeia*) que supone ya la plena realización del fin. La combinación sincrónica de estas dos dimensiones es posible porque la actividad política se desarrolla en el ámbito ontológico de lo intensivo y no en la esfera de la extensión que ocupa la ética y la política de la razón instrumental, donde las estimaciones morales conducen a fines externos y las proposiciones de ley son firmadas por diputados para la consecución del bien común (en el mejor de los casos). Bajo la institución de la *autonomía* y la *isonomía* atenienses, donde eran los ciudadanos, de forma directa, quienes proponían, debatían y aprobaban sus propias leyes, la participación política era tanto un medio para conseguir determinados fines contingentes (hacer un teatro nuevo, arreglar las calles, debatir una nueva ley de impuestos...) como un fin en sí misma: participar nos hace ciudadanos más sociables, más cooperativos, más solidarios, y nos aporta la experiencia necesaria para darnos la clase de sentido de las cosas que

⁹¹ *Ibid.*, VI, 8, 1142a11-15.

⁹² *Ibid.*, I, 4, 1095a2-6.

⁹³ *Ibid.*, VI, 7, 1141b2-5.

⁹⁴ *Ibid.*, VI, 5, 1140b7-12.

tiene un hombre prudente. De acuerdo con el pensamiento *hilemórfico* de Aristóteles, según el cual la forma determina al contenido, las modernas instituciones de representación política conllevan una injustificable delegación permanente de la responsabilidad colectiva en manos de una casta de dirigentes, y esta delegación corrompe la democracia y subvierte los valores y las funciones que dotan de sentido a la vida humana. Si la forma determina al contenido, las formas sociales de organización jerárquica sólo pueden determinar el enviciamiento jerárquico de los valores y la emergencia de formas del carácter autoritarias, conformistas e indolentes. Por el contrario, las estructuras democráticas de decisión generan valores democráticos. La democracia participativa, al igual que la *Phrónesis*, es un medio pero también un fin en sí misma. Y lo es porque además de producir con su práctica los procedimientos de su organización está reproduciendo los valores y objetivos que la inspiran. El mero hecho de participar, de implicarse en la gestión de los asuntos que a todos conciernen, de reunirse con los amigos y ciudadanos para establecer las prioridades y necesidades de la sociedad, nos realiza como personas, nos hace mejores, nos educa en ciertos valores de convivencia que la sociedad moderna ha relegado al último rincón. Participar, compartir, cooperar, nos hace responsables y solidarios, es decir, *phrónimos*.

Tal es la ambivalencia radical de la virtud. La aporía del razonamiento circular que encerraba su formulación no es más que la incomprensión de su doble naturaleza. Que ser virtuoso es obrar como lo haría un hombre virtuoso, es tanto como decir que la virtud produce virtud, de la misma manera que se aprende a vivir viviendo, y a amar, amando. Hoy la libertad, incluida la de MacIntyre, no es más que la elección de la condición a la que queremos someter nuestra libertad. Pensamos ser libres porque elegimos, o más bien, creemos elegir, a nuestros gobernantes, o quizás a esta patria en lugar de a cualquier otra, o a aquella tradición por encima de todas las demás. Pero desde el punto de vista de la virtud aristotélica no seríamos más que esclavos que se piensan libres por el hecho de imaginar que han elegido el nombre de su amo. Cuando la libertad se delega adviene la tiranía, y no hay tiranía mayor que la del *idiota* (ἰδιώτης) que se piensa a salvo por renunciar a la autonomía y a sus inalienables derechos de participación política. Parafraseando a Aristóteles sin desviar su sentido, podríamos decir que el objeto de la Política no es tanto saber lo que es la libertad teóricamente sino cómo ser libres. Sólo cuando la sociedad asuma la conciencia de la necesidad de esta transición de la mera *idea* de la libertad a la práctica de la liberación la razón despertará del sueño de la Ilustración. Será ésta la aurora de la virtud, y su fundamentación no metafísica será la práctica de la democracia radical, el eterno retorno de la razón al postulado irrenunciable de la emancipación humana. La virtud republicana que esta práctica y este retorno anuncian en cada una de las insurgencias y manifestaciones democráticas contra el poder autoritario es el verdadero principio para la consecución de una vida *feliz* y plenamente humana, un

principio del que se puede cortar el tronco cada vez que rebrote, pero del que no se pueden arrancar las raíces.

Al igual que la Odisea en su conjunto da testimonio de la dialéctica de la Ilustración, la historia del combate entre Eneas y Diomedes encierra en sí la eterna contradicción entre la vida y la muerte. Una crátera de cáliz que for-

EXCURSUS

Eneas, o el Amor contra el Mito



ma parte de la colección del *Museum of Fine Arts* de Boston, datada cerca del 485 a.c., muestra en su cara B una representación de un momento del combate que los dos héroes libran a las puertas de Troya. La escena completa está recreada en el libro V de la *Iliada*, llamado la *aristía* de Diomedes porque en él se canta la cólera de este compañero de Aquiles. Diomedes, hijo de Tideo y Rey de Argos, fue uno de los epígonos que participó en el segundo asalto a las murallas de Tebas, y uno de los pretendientes de Helena que acudía a Troya en cumplimiento del Juramento que les obligaba a defender los derechos de Menelao. Aportó 80 naves a la empresa y es retratado como uno de los guerreros más combativos y peligrosos de las filas aqueas, y mucho más en el momento de su *aristía*, cuando la diosa Palas Atenea le infundió de una furia y audacia terribles con resultados catastróficos para sus enemigos troyanos. Atenea, diosa de la sabiduría, la estrategia y la guerra justa, se había unido a la facción de los aqueos como consecuencia de su despecho contra el Juicio de Paris, que había convertido a Afrodita, diosa del amor y el erotismo, en la divinidad más bella. Precisamente a

cambio de que Paris le diera a ella la famosa manzana de la discordia, Afrodita se comprometió a facilitarle el rapto de Helena, lo cual terminaría desencadenando la guerra de Troya. Uno de sus hijos, Eneas, fruto de su unión en el monte Ida con el pastor Anquises, jugaría un papel importante no sólo en los acontecimientos descritos en la *Ilíada* sino sobre todo en el ciclo mitológico posterior que lo convertiría en el antecesor de los fundadores de Roma. En el momento de la *aristía* de Diomedes, y cuando varios troyanos han caído ya víctimas de su cólera desbordante, Eneas se le aproxima llevando las riendas de su carro desde donde Pándaro intenta acertarle al Tídidia con una pica. Falla el tiro y muere con la cabeza atravesada por la lanza de Diomedes. Eneas salta del carro para proteger el cuerpo de su compañero de la rapiña de los aqueos, pero en ese momento Diomedes levanta una piedra «que no habrían cargado ahora dos hombres como son los mortales» y se la arroja al hijo de Anquises hiriéndole en la cadera. Es el momento que recoge la crátera del Museo de Boston, sólo que presenta la variación de estar hiriéndole con la lanza en lugar de con una piedra. La imagen refleja también lo que pasó a continuación. A la derecha, la diosa Afrodita aparece para salvar a su hijo arrastrándolo fuera del combate. A la izquierda, la diosa Atenea azuza la cólera de Diomedes.

Ocorre entonces una cosa excepcional. El héroe de los aqueos se atreve a atacar a la diosa Afrodita hiriéndola en el extremo de la mano con su lanza. Mientras «fluía la inmortal sangre» y la diosa estallaba en un gran grito de dolor, su hijo Eneas volvía a caer al suelo, y habría muerto si por segunda vez no llega a acudir otro dios en su rescate, en este caso Apolo, que lo recogió entre sus brazos con una sombría nube. Diomedes, con voz recia, le grita a Afrodita:

«¡Retírate, hija de Zeus, del combate y de la lid!
¿Acaso no te basta con embaucar a las cobardes mujeres?
Si tienes intención de frecuentar la batalla, creo realmente
que te estremecerás con sólo oír mencionarla en otro sitio»⁹⁵

Mientras la diosa huye despavorida al Olimpo, Diomedes continúa intentado liquidar a su hijo a pesar de que yace en los brazos de Apolo. «Mas ni del excelso dios sentía respeto» y por tres veces arremetió contra Apolo, quien finalmente lo detiene con estas palabras:

«¡Reflexiona, Tidida, y replégate! No pretendas tener
designios iguales a los dioses, nunca se parecerán la raza de los
dioses inmortales y la de los hombres, que andan a ras de suelo»⁹⁶

Diomedes retrocede unos pasos, que el dios aprovecha para sacar a Eneas de la batalla llevándolo hasta su templo de Pérgamo. Pero lo más extraordina-

⁹⁵ Homero, *Ilíada*, Canto V, 348-351.

⁹⁶ *Ibid.*, V, 440-442.

rio de todo es que, a pesar de la sombría amenaza proferida por Apolo, un poco más tarde y continuando con su insaciable voracidad de sangre, Diomedes todavía tendrá la oportunidad de atacar a un tercer dios, una vez más aguijoneado por Atenea, en este caso al mismísimo dios de la guerra, al que hiere en el vientre con su lanza.

A diferencia de lo que sucederá en el caso de la cólera de Aquiles, cuya *desmesura* provocará la justa retribución de su trágico destino, Diomedes regresará invicto de Troya. Ni su sanguinario encarnizamiento sobre los despojos de sus víctimas, ni su *hybris* desatada contra los mismo dioses, es motivo de que el destino revierta sobre él ninguna desgracia compensatoria. Sin embargo, sus acciones son más contundentes que las de Aquiles, quien al fin y al cabo dirigió su cólera contra un solo hombre, Héctor, el asesino de su amante. ¿Por qué el mito de Diomedes ofrece una lectura tan distinta?

Si interpretamos el cuadro del mito, la presencia iracunda de Atenea nos revela la afinidad del imaginario de la ortodoxia griega con la figura de Diomedes, y su distanciamiento ético respecto al culto de Afrodita y la intemperancia que se atribuía al mundo persa. Es en realidad el enfrentamiento de dos visiones opuestas del mundo, la que representaba la secularización del mito y su vuelta a través de la dialéctica de la Ilustración, y la que se resistía al abandono de lo divino interior y pugnaba por una relación de inmanencia con el mundo. Afrodita es el ámbito ontológico del éxtasis de amor que nos da a probar la ambrosía de la vida, la suspensión del imperio de la racionalidad instrumental y del mundo que se des-vive diacrónicamente. Atenea es el mito dando paso al *logos*, pero al *logos* omnívoro que consume y se consume con la abstracción de la diferencia, con la pérdida radical de la vida que encierra el espectáculo moderno de la subsunción generalizada.

La cólera de Diomedes sigue prevaleciendo a través de la asunción moderna del ideario platónico y el mundo judeocristiano de la separación sacralizada. Podemos verla descifrada en las páginas de Nietzsche, pero sólo hace falta constatar el retorno persistente de la barbarie y la retórica con la que la conjuran sus seguidores más pertinaces. El discurso de la muerte se construye con categorías de Platón. Si miramos a la patria sólo podemos reconocer en ella *la idea* de patria, única e indivisible como todas las demás.

Ahora podemos, por fin, volver a Grazalema y reconocer la *aristía* de Diomedes en el terror de Fernando Zamacola. Su exaltación es el momento mitológico del culto burgués por la barbarie. No hay lugar para la vacilación o la desesperanza. «Acción. Acción. Nada de pausas ni de rodeos con esa santa intransigencia de la verdad; adelante y arriba; elevación y progreso, no el progreso demócrata a que apestan las promesas políticas, no el progreso material y grosero, solamente, sino el avance en espiritualidad, en poesía, en

inmaterialidad; cualidades que tienen los gestos de los hombres de la Falange»⁹⁷.

Ya no hace falta decir más para reconocer que el espíritu que avanza, al son de pífanos y tambores marciales, es la inmaterialidad de la idea absoluta de la nada indiferenciada, la abolición indiscriminada de lo otro, el reinado milenarista de la identidad y la transcendencia pura.

Sin embargo, Eneas no ha muerto.

Cuando la ciudad estaba ardiendo, el espíritu de Héctor se le apareció para encomendarle la salvación de los objetos sagrados y los Penates de Troya. «Tómalos, compañeros de tu suerte, surca el mar y levanta para ellos unas dignas murallas». Era la vida que se desplegaba a través de la memoria compartida. Era el amor de la República que en la *energeia* de su virtud se expande y sobrevive. Era el compromiso de Eneas, que en su afán por mantener la chispa encendida en el fuego de los padres, de no olvidarlos nunca, de trasplantar la raíz de su estirpe mezclándola con otras, supo atravesar el mar repleto de enemigos, vencer la tempestad de los dioses, y fundar una nueva República donde la vida prevalecerá.

Más se ama cuanto más se ama.

⁹⁷ Romero Romero, Fernando, *Falangistas, héroes y matones*, Cuadernos para el diálogo, septiembre de 2008, n.º 33, p. 32.